DIE GRENZEN DER HUMANITÄT

BT
701
.B7866
1922

BT 701 .B7866 1922
Brunner, Emil, 1889-1966.
Die Grenzen der Humanit at

Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften
aus dem Gebiet
der Theologie und Religionsgeschichte

102

Die Grenzen der Humanität

Habilitationsvorlesung
an der Universität Zürich

Von

Lic. E. Brunner

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1922

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Als vor etwa 30 Jahren der Marburger Philosoph Natorp sein bekanntes Buch „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität“ veröffentlichte, konnte er kaum ahnen, was für eine geradezu furchtbare Notwendigkeit die Bewachung dieser Grenzen — die er für die Aufgabe der Philosophie ansieht — binnen zweier Jahrzehnte werden sollte. Während man damals noch mit einem mehr oder weniger gesicherten und sich stets vermehrenden Bestand menschlicher Kultur rechnete, ist durch die Erschütterungen der letzten Kriegs- und Nachkriegsjahre nicht weniger als die Gesamtheit der Kultur in Frage gestellt worden, und zwar auch jetzt, wie immer, noch mehr von innen als von außen her. Die Mächte des untermenschlichen Chaos drohen immer mehr von den Dämmen, die das geistige Schaffen von Jahrhunderten zum Schutz gegen sie aufgerichtet hat, niederzureißen und zu überfluten. Von ihrem Standhalten aber ist der Fortbestand alles höheren Lebens abhängig, noch mehr: mit ihm ist er, richtig verstanden identisch. Seit Kant wissen wir es wieder, daß die Grenzen der Humanität zugleich ihre Begründung sind. Denn Kant war es ja, der durch den altplatonischen Gedanken der Begrenzung oder Vernunftgesetzgebung das geistige Leben, die Humanität, die gerade damals in unerhörter Gestaltungskraft zur Verwirklichung drängte, deutete und dadurch erst jener Lebensfülle feste Form und klares Selbstbewußtsein gab. Erst jene Wendung von den Dingen zu den Denkgesetzen, durch die wir sie als Dinge erkennen, und zu den Gesetzen vernünftigen, sittlichen Handelns durch die die Welt sinnvollen Zusammenhang bekommt, —

erst diese von Kant selbst als kopernikanische Umkehr bezeichnete Einkehr des Menschen bei sich selbst hat den Anspruch der Humanität gerechtfertigt, eine Welt für sich zu sein, und den Stolz des Menschen auf sein Menschsein in der Vernunft selbst gesichert. Hatte der alte Kopernikus durch seine astronomische Entdeckung den Menschen klein gemacht — zum Stäubchen auf einem Stäubchen — so hat ihm dieser neue Kopernikus durch seine drei Kritiken mehr als die verlorene Größe zurückgegeben. Ist doch auch der kopernikanische Weltgedanke des Menschen Gedanke, Produkt unseres gesetzmäßigen Erkennens oder Vernunfthandelns. „Alles ist euer — sofern ihr an die Gesetze euerer Vernunft euch bindet.“ Auf diesem Fundament der Autonomie, auf der sich selbst bindenden Freiheit, ruht das ganze Gebäude der Humanität. Jetzt erst erkennt der Mensch den in ihm liegenden, unermeßlichen Reichtum, und sein Recht und seine Pflicht, diesen Schatz menschlicher Möglichkeiten auszumünzen.

Humanität heißt menschliche Kultur als Möglichkeit, als Ideal, ja nicht etwa als Summe realisierter Kultur. Wer mit den großen Humanisten, unseren Dichter- und Denkerheroen auch nur einigen geistigen Verkehr gepflegt hat, weiß, wie unerbittliche Ankläger und Richter des Bestehenden sie gewesen sind. Humanität ist nicht Glaube an die menschliche Wirklichkeit, sondern an die Idee des Menschen, Beugung unter das Gesetz vernünftiger Freiheit und Schönheit, wissenschaftliche, künstlerische und sittlich-persönliche Kultur, Unterwerfung des Gegebenen unter die Zucht, die form- und sinngebende Herrentat des Geistes. Diese Gesetzgebung, diese Grenzsetzung also ist es, was den Geist zum Geist, den Menschen zum Menschen macht. Nur durch sie wissen wir von Wahrheit und persönlicher Würde. Diese Grenzen bedeuten also keine Einengung und Beschränkung menschlicher Freiheit, sondern im Gegenteil ihre Begründung und Sicherung gegen untermenschliche Zufälligkeit und Willkür. Wie sollte Religion außerhalb dieser

Grenzen wohnen wollen und können? Womit wollte sie auch einen solchen Anspruch rechtfertigen? Etwa mit dem Hinweis auf ihren übernatürlichen Ursprung, auf Offenbarung? Dieser Supranaturalismus, diese Abgrenzung eines vor aller Kritik gesicherten Schutzgebietes hat sich je länger je mehr als unmöglich erwiesen. Was braucht es weiterer Beweise: Zeugt nicht die tatsächliche Religion, das nie zu vollendende aber hinreichend bekannte Buch von der Religion in Geschichte und Gegenwart zur Genüge davon, daß wir nur wissen von einer Religion innerhalb — nur allzusehr innerhalb — der Grenzen menschlicher Möglichkeiten.

II.

Religion innerhalb der Grenzen der Humanität ist eine vieler Auslegungen fähige Formel. Die nächstliegende aber ist die, daß sich Religion an den vom Kulturbewußtsein gesetzten Normen zu bewähren habe. Es ist dies die dem Gebildeten von heute selbstverständlich scheinende Anschauung, daß der Wert der Religion sich danach bestimme, wie sehr sie unser Kulturleben befruchte und bereichere, oder andernfalls es hemme. Diese Betrachtung hat ohne Zweifel ihr gutes Recht. Denn wer wollte leugnen, daß die Religion ein Kulturfaktor allerersten Ranges war und ist, wenn wir sie nicht sogar, wie viele Kulturhistoriker es tun, als den gebärenden Mutterschoß aller Kultur bezeichnen wollen. Wer aber würde nicht anderseits zugeben, daß die Religion oft genug die Tendenz zeigt, im leidenschaftlichen Ueberschwang ihrer Gefühle, wie ein wilderregtes Bergwasser in das Feld geordneten sinnvollen Schaffens einzubrechen, es zu verschütten und zur Barbarei zurückzuführen. Es ist heute dringend nötig, angesichts der Entfesselung des dyonisisch-asiatischen Elementes in der Religion, angesichts der Hochkonjunktur der mystisch-romantischen Frömmigkeit und verwegener religiöser Metaphysik die ernüchternde Erinnerung an die Bloßmenschlichkeit alles religiösen Erlebens anzubringen. Von beiden Seiten

scheint sich also dasselbe zu ergeben: die Ueberlegenheit, das letztinstanzliche Recht der Kulturnormen gegenüber dem wogenden Leben der Religion. Das Glaubensbekenntnis des Liberalismus.

Wie aber, wenn die Religion sich diesem Machtspruch nicht unterwerfen könnte, ohne sich selbst wegzuwerfen und zu verkümmern? Gerade der Blick auf die Religionsgeschichte kann keinen Vorurteilslosen darüber im Zweifel lassen, daß Religion nur da urwüchsig ihr eigenes Leben entfaltet, wo sie jene Autorität des Kulturbewußtseins nicht anerkennt, sie vielmehr ignoriert oder sich ihr offen widersetzt. Als schlichtes historisches Faktum müssen wir es aussprechen, daß Religion, die jenen Gerichtshof der Kultur als den höchsten und seine Sprüche als inappellabel anerkennt, domestizierte Religion, ein steriles und uninteressantes, verkümmertes Gebilde ist. Daß anderseits Religion auf ihren Höhepunkten — etwa die Religion des alten Indien, der Propheten Israels oder der christlichen Reformatoren — jenem Kulturtribunal mit offener Widersetzlichkeit begegnet, daß sie, weit entfernt, sich als die Dienerin der Kultur zu betrachten, sich zu ihr in schroffen Gegensatz stellt. Gerade jenseits der Grenzen der Humanität zu stehen ist offenbar ihre ganze leidenschaftliche Sehnsucht oder ihr Stolz. Jede lebendige Religion schöpft ihr Leben aus der Beziehung auf ein Jenseits der Humanität. Der Zug der Weltfremdheit, Grenzenlosigkeit und Jenseitigkeit ist kein zufälliger in ihrem Bilde. Er ist ihr Wesen, nicht das Kennzeichen ihrer Auswüchse. Die Religion übt nicht nur an dieser oder jener Form der Kultur Kritik, sondern stellt sie selbst, die Humanität selbst in Frage, weil sie den Menschen in Frage stellt. „Brüder, der Mensch ist etwas das überwunden werden muß“ — dies Zarathustrawort ist auch ihr Bekenntnis.

III.

Versuchen wir nach dieser erschreckenden geschichtlichen Feststellung eine Lösung nochmals auf dem systematisch-philosophischen Gebiet. Welche Stellung könnte der Religion innerhalb der Humanität zukommen? Das ist die Fragestellung der Religionsphilosophie seit Kant. Daß Kants eigene Antwort, die die Religion zu einem Appendix der Moral macht, für beide Teile, insbesondere aber für die Religion unbefriedigend sei, wurde schon zu Kants Lebzeiten erkannt und von niemanden schärfer ausgesprochen als von Schleiermacher. Er versuchte sie aus dieser unwürdigen Abhängigkeit zu befreien, ihr, wie er sagt, ihre eigene Provinz zuzuweisen und als solche erkannte er: das fromme Gefühl. Der Objektivität des Kulturbewußtseins gegenüber vertritt sie die Subjektivität, kann also darum mit ihm nicht in Konflikt geraten. Denn den denkenden und handelnden Menschen begleitet sie bloß, wie eine heilige Musik. Gerade dieser Rückzug auf die innerste Linie der Subjektivität, der sie scheinbar vor dem Konflikt sichert, war es aber, der Hegels rechten Widerspruch herausforderte. Soll Religion Anteil haben am Geist, so muß sie auch Anteil haben an seiner Objektivität, seiner Gesetzmäßigkeit und Allgemeingültigkeit. Religion des Geistes ist nicht ein stiller Garten, abseits vom Kampfplatz der großen Kulturmächte. Sie lebt nicht ein so bescheidenes, beschaulich-selbstgenügsames Leben, wie sie es nach den Gefühlstheologen sollte. Der Protest Hegels gegen diese Entgeistung und Entmannung des Christentums ist nur zu gerechtfertigt und kann nicht genug wiederholt werden, um endlich den, zur Tradition gewordenen, Unfug abzustellen, daß Schleiermacher stets aufs neue als der Erneuerer reformatorischer Frömmigkeit gefeiert wird. Eine Religion, die bloß Gefühl, bloß lieblich oder wehmütig das Leben begleitende Musik ist, ist jedenfalls nicht die Frömmigkeit der Jesajas, Paulus und Luther.

Und doch muß gegen Hegels eigene Formulierungen, bei aller Anerkennung für seinen Kampf gegen die romantisch-pietistische Gefühls- und Erlebnisvergötterung, gegen die Subjektivierung der Religion vom Standpunkt des Glaubens aus der schärfste Widerspruch erhoben werden. Religion, sagt Hegel, ist der zu sich selbst gekommene Geist, die Selbstanschauung des absoluten Geistes im Menschengeist. In der Identität von Gottesgeist und Menschengeist gipfelt die Religionsgeschichte, die Kulturgeschichte überhaupt. Der Gott wird Mensch, der Mensch wird Gott. Dieser himmelstürmende Titanismus, diese Verabsolutierung des Menschengeistes, diese Verlängerung des Kulturbewußtseins ins Unendliche, dieser ungebrochene Monismus und Optimismus, diese welt- und entwicklungsgeschichtliche Betrachtung von Welt und Mensch, bei der der Einzelne und die sittliche Entscheidung verschwindet, ist jedenfalls die Religion nicht, als deren Deutung sie sich ausgibt, die christliche. Wie sollte die Philosophie der Immanenz, der alles Wirkliche vernünftig erscheint, identisch sein mit der Religion, deren Angelpunkte Schuld und Vergebung, Sündenfall und Erlösungstat Gottes heißen! Gerade insofern Hegel mehr als ein anderer der Philosoph der Humanität ist, als in ihm das Vertrauen in die ungebrochene Kontinuität vom endlichen zum absoluten Geist herrschendes Prinzip ist, muß die Religion ihn als ihren Interpreten ablehnen, und in ihm die ganze Philosophie der Immanenz. Freilich ist das Bewußtsein dieses Gegensatzes dem modernen religiösen und theologischen Denken fast gänzlich abhanden gekommen und es ist deshalb als ein besonders glücklicher Umstand zu betrachten, daß wenigstens an einem Punkt in der Geschichte der Religionsphilosophie, in Ludwig Feuerbach, die Immanenzphilosophie ihr Gesicht unverhüllt zeigt. Er hat, scharfsichtig und ehrlich wie wenige — die Resultate der modernen Religionspsychologie vorausnehmend —, die Religion am gründlichsten von allen nicht menschlichen Elementen gesäubert. Er hat gezeigt, wie jede Philosophie oder Theologie, die im

menschlichen Erlebnis — seis nun Fühlen oder Denken oder Wollen — ihre Basis und ihre Kriterien sucht, zu jener Auffassung führt, für die Feuerbachs eigenes Wort so bezeichnend ist: Der Mensch schuf Götter nach seinem Bilde. Immanente Theologie ist ein Selbstwiderspruch. Mit Recht bezeichnet darum Feuerbach die Religionsphilosophie als Anthropologie.

Evangelischer und reformatorischer Glaube aber ist nicht am Erlebnis, nicht am Menschen, sondern an Gott orientiert. Nicht schrittweis sich realisierende Freiheit, sondern Schuld und Erlösung, nicht der immanente Denkprozeß, sondern der schroffste Dualismus von Gott und Mensch, nicht die gerade stolz aufsteigende Linie der Entwicklung, sondern die gebrochene Linie des Kreuzes — das sind die jedem humanistischen Ohr widerwärtigen Themata der Religion, gerade der Religion, mit der er sich allein identifizieren möchte. Im drohenden Zusammenbruch einer Kultur beginnt die Religion wieder ihres transzendenten Inhalts sich zu erinnern und dringlicher als je erhebt sich die Frage nach der Bedeutung der Grenzen der Humanität.

IV.

Was ist der Mensch? Diese Frage steht am Eingang aller Humanität. Und diese Frage ist keine beiläufige Reflexion, kein rasches Aufschauen aus der Arbeit, um sich wieder einmal zu vergewissern über das was man schon längst weiß, kein flüchtiger Blick in den Spiegel, um sein bekanntes Bild nicht zu vergessen. Es ist die Frage, durch die man erst Mensch wird. Das menschliche Leben verläuft ja nicht von selber als ein menschliches. Seine menschliche Qualität bekommt es erst dadurch und insofern, als auf jene Frage Antwort gesucht wird. Der Blick in den Spiegel, das Bild des bloß Gegebenen ist keine Antwort, sondern wirft nur die Frage zurück: ja wer bist du? Menschliches Leben, im Unterschied zum animalischen hebt damit an, daß diese Frage gestellt wird, und aller geistige

Fortschritt kommt aus dem Unbefriedigtsein mit den schon gefundenen Antworten, aus dem erneuten Stellen der Frage nach dem Sinn des Menschen. Wo diese Frage still wird, hört das schöpferische Leben auf, da hört das eigentlich Menschliche auf. Der Mensch ist wesentlich ein Frager. Fragen heißt Sinn und Zusammenhang suchen. „Daß ich erkenne was die Welt im Innersten zusammenhält.“ Faust ist da und mit ihm die Not des Erkennens. Eine unerkannte Welt ist Fremde. Aus ihr strebt der Mensch der Heimat, dem Bekannten, Lichtvollen zu. Erkenntnis, sie allein gibt dem Leben höhere Würde und menschlichen Gehalt. Aber — was erkennen wir? Jenseits des engen Bezirks des Erkannten dehnt sich das unermeßliche Land des Unbekannten. Erkenntnis, wie sie uns gegeben ist, führt ja nicht vom Rätsel zur Lösung, sondern zu immer neuen Rätseln. Erkenntnis gewinnen heißt dies: daß die Fragen umfassender und brennender werden, daß man immer tiefer ins Problematische hineinkommt, daß man immer deutlicher die Fraglichkeit alles Gewußten erkennt. Sehen, daß wir nichts wissen können. Denn der Mensch ist endlich. Nicht nur das Individuum, sondern auch die Gattung ist endlich, und nur den Philister kann der Blick auf den schönen Fortschritt des Wissens über jenes Schmerzliche hinwegtäuschen. Oder sollte uns etwa heute sokratische Besinnung etwas anderes lehren als vor zweieinhalb Jahrtausenden? Daß nämlich der Weise der sei, der am besten weiß, daß er nichts weiß. Ist nicht das letzten Endes der Sinn auch der kantischen Vernunftkritik? Was heißt erkennen? Wir erkennen, wenn wir unsere Subjektivität der objektiven Wahrheit dem Gesetz, der Idee unterwerfen. Erkannt ist immer nur das, was begründet ist in einem anderen. Aber auch dies andere ist begründet in einem anderen usf. in unendlichem Regreß. Immer ist unsere Erkenntnis relativ, wahr in Beziehung auf ein anderes. Nie gelingt es uns durch diese Relativitäten hindurchzustoßen auf das Absolute, das doch mit jedem Erkenntnisakt gemeint ist. Nie werden wir in unseren Akten der Idee

selbst habhaft. Nie wird der garstige Graben zwischen Subjekt und Objekt übersprungen, sondern nach jedem Schritt weicht er um so viel zurück, als wir vorwärts gegangen sind. An eine schrittweise Ueberwindung dieser Distanz kann nur ein naiver Realismus glauben, der die Wahrheit als eine zusammensetzbare Summe von Wahrheiten auffaßt. Wem kritische Selbstbesinnung den Star gestochen, der sieht — daß wir Menschen sind, daß die Wahrheit selbst, autos ho logos, uns stets entgeht. Es bleibt als letztes — wenn auch nicht im gleichen Sinn — das was auch das erste war: die Frage.

Vielleicht fällt aber die Entscheidung nicht auf dem Gebiet des Erkennens. Es wäre ja denkbar, daß der Wille erreicht, was dem Denken ewig entflieht, die Realität selbst. Lassen wir das Fragen und sprechen wir: Im Anfang war die Tat. Der Mensch ist wesentlich ein Täter und das Leben Tat. Auf ihn also, den schaffenden Menschen richten wir nun unser Augenmerk, ob er zum Augenblicke sagt: Verweile doch, ob er das Leben, die Wirklichkeit selbst ergreift. Er wird es nicht sagen, es sei denn, daß der Faust zum — Philanthropen, zum Philister großen Stils wird. Darüber lassen uns die größten der schaffenden Menschen — ein Plato, Michelangelo oder Beethoven — nicht im Zweifel. Wie sollte er? Spürt doch er mit tausendfacher Intensität die Fesseln der Endlichkeit, die Banalitäten der zufällig-irdischen Existenz. Auch im Augenblick seligsten Schaffens — ja gerade da — sieht er die unüberbrückbare Kluft zwischen dem in sich selbst ruhenden Sinn, der sich selbst genügenden Idee des Lebens und deren gleichnishafter Nachahmung in seinem menschlichen Schaffen. Es ist eben nicht wahr, was Goethe uns so gern einreden möchte: „Und deines Geistes höchster Feuerflug hat schon am Gleichnis, hat am Bild genug.“ Nein, eben nicht genug! Seis im Genießen oder im Geben ist der Mensch doch nur ein kleines Inselchen, umbrandet vom Meer der Sehnsucht. Auch dem verwegensten Prometheusgriffe glückt es nicht, das

himmlische Feuer auf die Erde niederzureißen. Es kommt gerade hier zur Erkenntnis, daß das eigentlich Gemeinte und Gewollte jenseits des Verwirklichten liegt. Es ist das Bekenntnis gerade der Menschen, die sich leidenschaftlicher und erfolgreicher um das Gute gemüht haben, das ergreifende Pauluswort: Das Gute, das ich will, tue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich. Und wiederum ist es nur der Philister, der satte Pharisäer, der die Leidenschaft des Wollens nie gekannt hat, der sich mit dem Blick auf die Weltgeschichte und den in ihr sich realisierenden Fortschritt über die Tragik des Einzellebens hinwegzutrösten vermag. Uebrigens ist auch dieser Rekurs auf die Gesamtmenschheit — den ein seichter Evolutionismus empfiehlt — belanglos. Denn so gut wie der Einzelne ist auch die Gattung dem Fluch der Vergänglichkeit und Unzulänglichkeit ausgeliefert, wie uns neuerdings Spengler besonders eindrücklich gezeigt hat. Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis. Nicht einmal von einer Annäherung an das Ideal kann gesprochen werden. Höhere Kultur, wachere Bewußtheit, vertiefte Geistigkeit bedeutet immer auch Verschärfung der Gegensätze, Vertiefung der Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit. Geistige Höhe ist nicht charakterisiert durch Ueberwindung, sondern durch unerhörte Steigerung der Zwiespältigkeit. Den tiefsten Geistern sind die größten Leiden vorbehalten. Die Tragik ist nicht ein Zufall in ihrem Leben, sondern das spezifische Merkmal. Gerade der Mensch, der mit titanischer Leidenschaft und Kraft nach dem Himmelsfeuer greift, muß den Fluch des Bloßmenschseins am tiefsten erfahren. Die Kraft, mit der er gegen die Schranken der Menschheit anrennt, bedingt die Wucht, mit der er zurückgeworfen wird. So sind es dieselben Grenzen der Humanität, das Gesetz der Wahrheit und des Guten, die unserem Denken und Wollen den Inhalt, menschliches Gepräge und Würde geben —, die uns zugleich die große Not schaffen, aus der es für uns keine Rettung gibt, die Not des: Menschlich-Allzumenschlich, die Not der Humanitas, zu Deutsch: Erd-geborenheit.

V.

Ist das nun das letzte Wort? Offenbar, was uns betrifft. Denn was immer wir zu sagen haben, ist gesagt und gedacht innerhalb der menschlich-irdischen Relativität. Es gibt nichts uns Bekanntes, das nicht unter diesem Gesetz der Unzulänglichkeit, des Todes stünde. Und doch wie könnte es das letzte Wort sein! Ist es doch auch ein Begründetes. Humanität, das Begrenzte, ist nicht das Ursprüngliche, eben weil es begrenzt ist. Wo Grenze ist, da ist Grenzsetzung. Damit Grenze als Grenze erkennbar werde, muß ein Standort Außerhalb des Begrenzten vorhanden sein. Wo Relatives als relativ erkannt wird, da muß ein Absolutes sichtbar sein, an dem, durch das das Relative als solches erkennbar wird. Wo verneint wird, kann nur verneint werden mit Rücksicht auf etwas anderes, das bejaht wird. Wo der ganze Inbegriff des uns bekannten Seins in Frage gestellt ist, muß das geschehen von einer ihm als Ganzem überlegenen Höhe aus.

Und diese Grenzen der Humanität sind nicht einfach da, uns gegenüber als etwas uns schlechterdings Fremdes. Wir sind es ja, die sie sehen, und von ihnen reden. Wir haben Anteil an jener Grenzsetzung. Jenes Andere, Begrenzende, kann uns also nicht nur fern und fremd, es muß uns zugleich nah und vertraut sein. Jener Grund unseres Denkens, dessen wir im Denken nie habhaft werden können, ist ja doch der Grund unseres Denkens. Jene unerreichbare Voraussetzung unserer geistigen Akte ist als solche die treibende Kraft derselben. Das Absolute, an dem wir unsere Setzungen als relative erkennen, ist zugleich ihr Ursprung. Wenn wir nicht Anteil hätten an jener Idee der an sich seienden Wahrheit, wo bliebe unser Denken? Wenn wir nicht bezogen wären auf die Idee des absolut Guten, so würde uns unsere sittliche Unzulänglichkeit nicht beunruhigen.

Es muß also sein, daß wir mit der Wahrheit selbst in einem ursprünglichen Zusammenhang stehen, daß wir von ihr

herkommen, daß ursprünglicher als die Abweichung, die wir erkennen, die Geeintheit ist, ohne die wir nie zur Erkenntnis einer Abweichung kommen könnten. Ursprünglicher als das Nicht-in-der-Wahrheit-Stehen muß uns also die Wahrheit selbst zugehören, sonst könnte sie uns nicht solche Not schaffen. Nur dadurch, daß das Absolute selbst als die Voraussetzung alles Relativen in uns oder gegen uns wirksam ist, gerät unser Denken und Leben in jene Problematik hinein, die sein Grundzug ist. Unser Denken ist ein Nachdenken, bestimmt und gerichtet durch ein Vordenken, das nicht unser Denken ist, auf das wir aber in jedem Schritt bezogen sind. Unserem Logizein liegt ein Logos zugrunde, der nicht von uns begründet ist, sondern umgekehrt uns begründet und richtet. Es ist der Ursprung alles Denkens und Seins, der uns in Frage stellt. Nicht wir sind die Fragenden, vielmehr sind wir die von dorther in Frage Gestellten. Unsere Probleme sind nicht unsere willkürlichen Erfindungen. Vielmehr unausweichliche Notwendigkeiten, nicht subjektiver sondern objektiver Natur. Wir können uns ihrem Zwang nicht entziehen. Unsere Problematik, unsere Not erwächst uns, ob wir wollen oder nicht, aus unserer ursprünglichen, Allem vorauslaufenden Bezogenheit auf das Absolute, jenseits von uns. Die Krisis, unter die all unser Handeln gestellt ist, entspringt nicht in uns, sondern ist das Sichgeltendmachen eines Urverhältnisses, das unserem Leben und unserer Erfahrungswelt prinzipiell vorausgeht.

Und diese Krisis ist im Vollsinn des Wortes ein Gericht. Da wo wir sie innewerden, wo sie sich an uns vollzieht, sind wir ja geistig d. h. frei, nicht mit Naturnotwendigkeit Handelnde. Mit unserer Selbstbestimmung im Denken und Wollen, mit unserer Freiheit hat sie es zu tun. Wir sind verantwortlich für das was wir sind und tun, denn wir sind ja nicht Dinge, sondern geistige Wesen. Die Krisis, in der wir stehen, verstehen, heißt unsere Not und Unvollkommenheit verstehen als unsere Schuld. Erst in dieser Erkenntnis wird unsere Lage

wirklich als menschliche begriffen. Hier erst, wo der Mensch die Verantwortung für seine Lage übernimmt, erreicht aber auch die Krisis ihre ganze Schärfe und Tiefe. Und erst hier, wo er sich selbst als schuldig erkennt, vermag er dem Anderen, an dem er sich schuldig weiß, den Namen zu geben, den Religion ihm ahnungsvoll stets gegeben hat: Gott. Denn ihm, dem Grund und Richter unserer Geistigkeit kommt allein das Prädikat zu, das wir uns gar zu eilfertig beilegen, das Prädikat der Persönlichkeit. Unser Persönlichsein kann nie etwas anderes sein als ein Gleichnis, das um so adäquater ist, je mehr wir uns unseres Abstandes von seiner überlegenen Idee bewußt sind — des Abstandes von jener Persönlichkeit, die, jenseits von uns, unseres Persönlichseins Urbild ist, der göttlichen Persönlichkeit. Hinter der Erkenntnis von Not und Schuld steht die Erkenntnis des göttlichen, absoluten, ewigen Lebens, zu dem wir ursprünglicher gehören, als zu Not und Schuld, wovon gerade unsere Not und Schuld ihren Stachel haben.

Hier wo der mystische Rausch der seligen Gottgeeintheit verflogen ist, und mit erschreckender Klarheit die Distanzen hervortreten, hier wo der Bindestrich zwischen Menschlichkeit und Göttlichkeit, den humanistischer Idealismus mit einer gewissen Unverfrorenheit oder in verwegenem Trotz zu setzen beliebt, ausgelöscht wird, und an seiner Stelle ein Zeichen der Trennung erscheint, hier wo die allzu zuversichtliche religiöse Behauptung eines Gotthabens und Gotterlebens der Erkenntnis eines ganz Anderen, jenseits aller psychologischen Tatsächlichkeit Liegenden weicht, hier wo alles Olympiertum in seiner Hohlheit und Anmaßlichkeit durchschaut ist, wo die Fanfaren des Fortschrittsoptimismus verstummen, wo die schauerliche Rätselhaftigkeit, die unlösbaren Widersprüche, die unheilbaren Schäden alles Daseienden und die Unhaltbarkeit aller menschlichen Lösungen erkannt und auf ihren ewigen Ursprung zurückgeführt werden, und wo der Mensch durch diese Erkenntnis bis in den Grund seines Wesens erschüttert ist, wo ihm nichts

mehr bleibt als das Fragen und Ausschauen nach dem, was er nicht hat und ist — hier und hier allein wird Gott erkannt. Nur in dieser Tiefe wird jene Höhe sichtbar. Nur in dieser Not eröffnet sich die Aussicht auf das ganz Andere, in dem unsere Erlösung gewährleistet ist. Wir gewinnen den Standort jenseits der Grenzen der Humanität, gerade indem wir sie in unbedingter Ehrfurcht, mit dem absoluten Pathos der Distanz anerkennen.

VI.

Dies, verehrte Zuhörer, ist der Sinn der Religion: Dieses Gegründetsein und Gerichtetsein im Göttlichen. Aber nicht eine psychologisch oder anthropologisch faßbare Tatsache ist damit gemeint. Diese Bezogenheit auf das Absolute ist nichts irgendwie Feststellbares, keine psychologische oder metaphysische Gegebenheit, kein Akt, keine Setzung unserer Psyche oder Metapsyche, sondern das was all unseren Setzungen als ihre lezte Voraussetzung vorausgeht. Noch einmal: Es ist der Sinn der Religion, nicht Religion selbst, wie es der Sinn alles Lebens ist. Religion aber ist immer nur ein Greifen nach diesem Sinn. Religion selbst, als psychologisch-historisches Phänomen bleibt durchaus diesseits dieser Grenze. Sie steht wie alles was der Mensch unternimmt, und was in ihm sich ereignet, unter dem Gericht des Absoluten, in den Schranken der Endlichkeit. Sie krankt, als empirische Erscheinung, mehr als sonst etwas an jenem Widerspruch zwischen Idee und Wirklichkeit. Ja, in ihr bricht dieser Widerspruch, diese Krankheit, die allem uns Bekannten anhaftet, erst recht aus und erreicht seine Klimax. Religion ist an sich, wenn sie sich selbst meint, die unhaltbarste aller Menschlichkeiten. Religion die in sich ruht, die sich mit ihrem Telos, ihrem Sinn und Ende verwechselt, ist der höchste, feinste und gefährlichste Verrat an der Wahrheit.

Aber dieser Verrat muß ja nicht geschehen. Es kann ja sein, daß der Mensch restlos, auch ja gerad als religiöser, jenes

Gericht auf sich nimmt, erfürchtig jene Distanz wahrt, daß er radikal, ohne Abstrich seine Existenz in Frage stellt — gerade seine religiöse — daß er sich ganz preisgibt, um der jenseitigen Wahrheit sich auszuliefern. In dieser kritischen Selbstaufhebung seiner zeitlichen Existenz, seiner verwirklichten Geistigkeit, die eben darum nicht in der zeitlichen Wirklichkeit stattfindet, in diesem ewigen Augenblick, in diesem absoluten Moment geschieht das Unmögliche, das Wunder des Glaubens. Hier wird die Schranke der Zeit durchbrochen, hier redet und handelt nicht der Mensch, sondern Gott.

Aber nochmals — dieser Augenblick ist kein Ereignis, keine psychologische Tatsache. Sofern er das ist — und das ist er ohne Zweifel immer auch, er hat immer neben seinem Inhalt seine Erlebnisseite — kommt ihm diese Bedeutung nicht zu. Der Glaube als menschliches Erlebnis geschieht diesseits der Grenzen. Nicht als solcher kommt er uns jetzt in Betracht, sondern als kritische transzendentale Selbstaufhebung des Subjektiven, in seiner reinen Sachlichkeit, als Geltenlassen, als sich zu Geltung bringen dessen, was nicht der Mensch ist und tut, sondern die Wahrheit selbst, das Absolute, Gott. Als das Von dorther Gesehen werden, als der göttliche Spruch über den Menschen, als das Aufblitzen des Lichts, in dem der Mensch sich in seiner Fragwürdigkeit sehen kann, und in dem er zugleich das göttliche Trotzdem wahrnimmt, als göttliche Erleuchtung, nicht als menschliche Erkenntnis, als ewiger nicht als zeitlicher Augenblick. Die Krisis der menschlichen Lage, der Grund unserer Not, ist Gott. Wo es zu ihr kommt — und dabei bleibt! — da und nur da wird als ihr Grund Gott offenbar, als der Sinnn des Menschen, das ursprüngliche Leben, das zugleich das zukünftige ist.

So haben wir allen Grund die Frage nach den Grenzen der Humanität uns zu stellen. Denn hier ist der Wendepunkt alles Geisteslebens. Gerade wem es um den letzten Sinn der Religion zu tun ist, kann nicht darauf bedacht sein diese Grenzen,

dieses Halt! zu übersehen, um sich jenseits derselben anzusiedeln, sondern im Gegenteil, sie scharf und klar zu sehen und dauernd anzuerkennen. Denn einzig indem er sie sieht, sieht er das Andere, das zu schauen er so leidenschaftlich begehrt. Nur er, der in diesem qualifizierten Sinn religiöse Mensch, wird sie überhaupt sehen, d. h. ihre Not und Verheißung verstehen. Oder auch umgekehrt: Wo immer Menschen sind, die sie sehen und von dorther bewegt sind, da und insofern ist das, was Religion meint, da, da ist der Mensch orientiert am Ursprung, — auch wenn wir nichts von dem antreffen, was man gemeinhin unter Religion versteht. Nicht das psychologische Erlebnis, etwa das religiöse Gefühl, sondern einzig diese Orientierung entscheidet.

Hier reichen darum auch kritische Philosophie und Gottesfurcht einander die Hand. Ihr gemeinsam Letztes ist der Hinweis auf das, was jenseits von uns ist, auf unseren Ursprung, der zugleich Ursprung und Ziel alles Seins ist. Darum wird Religion, die ihren Sinn versteht, die auf ihren Grund und nicht auf menschliche Erlebnisse sich gründen will, die kritische Philosophie nicht etwa als Gegner bekämpfen, sondern im Gegenteil als besten Bundesgenossen willkommen heißen, die Philosophie, die ihr Amt darin sieht, an den Grenzen der Humanität Wache zu halten. Denn sie bezeichnen beide den Ort, wo das Menschliche aufhört und das sichtbar wird, was größer ist als der Mensch.

Ein Nachwort für Theologen.

Das Geistesleben von heute steht noch immer — vielleicht mehr als je — im unseligen Zeichen des Psychologismus. Auch die Theologie. Es ist zwar auch diesmal, wie immer wo neue Erkenntnis durchbricht, geschehen, daß der entscheidende Begriff, in dem diese Erkenntnis als in einem Brennpunkt sich sammelt, zu einem Schlagwort wurde und dadurch viel von seiner Brauchbarkeit einbüßte. Schon gilt der Kampf gegen den Psychologismus als eine Modesache, kaum daß er eröffnet und auch nur von ferne in seiner Bedeutung erfaßt worden ist. Es ist dies die billigste und einem ästhetisierten Geschlecht gemäßeste Art ein beunruhigendes Element zu neutralisieren. Man assimiliert sich mit vielem anderem Modernem — die Theologie hatte von jeher einen guten Magen — auch ein bißchen Antipsychologismus und kann dann getrost das, was „ein gesundes Maß“ übersteigt, ablehnen. Vielleicht hat diese wunderbare Absorptionsfähigkeit auch die gute Seite, daß sie Anlaß wird, das „Gift“ in noch konzentrierterer Form herzustellen und für die Sache einen neuen Begriff zu finden, der weniger schulmäßig und technisch, aber mit derselben Klarheit das ausdrückt, was mit Psychologismus gemeint ist. Um kurz zu sein: Psychologismus haben wir überall da in der Theologie, wo man noch nicht von dem Bann erwacht ist, in den uns der theologische Paganini Schleiermacher, der größte theologische Begriffsvirtuose des Jahrhunderts, mit seinem Programm der „frommen Erregung“ versetzt hat. Mehr als je gibt sich heute die Theologie dem Einfluß dieses Mannes hin, der die

Theo-Logie in Religions-Psychologie umwandelte, und dem ein Jahrhundert lang heißer Dank gespendet wurde für die „Großtat", daß er der „Religion ihre eigene Provinz" gesichert habe. Was für eine Angst spricht doch aus diesem Dank der Theologie, die so eilig das Erbe und die Verheißung, die in ihrem Namen liegt, verkauft gegen das Linsengericht einer kulturfähigen Religionswissenschaft! Was für eine Verwirrung muß Platz gegriffen haben, bis ein maßgebender Theologe Schleiermacher als Erneuerer evangelischen Glaubens feiern und im gleichen Atemzug folgendes schreiben kann. „Der Schleiermachersche Glaube ist vom Denken zu sehr affiziert und der Schleiermachersche Gott krankt vollends unter des Gedankens Blässe. Das hängt damit zusammen, daß ihn die Religion nie mit der Allgewalt und schroffen Einseitigkeit überwältigte, wie die echten Propheten, Apostel und Reformatoren, sondern ihm stets ein besonders wertvolles Gut neben andern Gütern und Werten war. Gerade daraus erwuchs ihm die Aufgabe, ihrer besonderen Eigenart gerecht zu werden, sie abzugrenzen gegen die übrigen geistigen Provinzen und mit ihnen wieder in der rechten Weise zu verbinden. Es ist die Kulturstellung Schleiermachers, die Weltlichkeit, die ihn von den einseitigen religiösen Genien so deutlich unterscheidet". Also von der Allgewalt der Religion waren die Reformatoren überwältigt? Also ein „religiöses Genie" ist ein Apostel und Prophet und es ist die „schroffe Einseitigkeit" des religiösen Erlebnisses, die sie dazu macht, während umgekehrt das Fehlen dieser Einseitigkeit des religiösen Erlebens Schleiermacher instand setzt, „in der rechten Weise" den Ausgleich herbeizuführen? Dieser Mann, „dem Religion stets ein besonderes wertvolles Gut neben andern Gütern und Werten war", ist trotzdem „der Erneuerer evangelischen Glaubens", trotzdem er — wie nebenbei (!) bemerkt wird —, von der Rechtfertigungslehre, dem Ein und Alles der Reformatoren, „eine Lösung gibt, die dem katholischen Denken mehr einleuchten dürfte

als dem evangelischen". Was sollen wir aus dieser Musterkollektion des theologischen Psychologismus und der daraus entstandenen Verwirrung aller Kategorien herausgreifen? Den zum Inventarstück gewordenen unbewußt-blasphemischen Ausdruck „religiöses Genie" — unter welche Rubrik auch Jesus unbedenklich eingereiht wird; oder die famose Departementalisierung des Lebens, wo auch der Religion „ihr" Recht und dem religiösen Genie ein wichtiges Ressort eingeräumt wird? Das ist die Frucht aus der Aussaat Schleiermachers! Daß Luther in Raserei geraten wäre, wenn man ihn als religiöses Genie gefeiert hätte, daß er sich nicht bewußt war, von Religion, sondern von Gott „mit Allgewalt" ergriffen zu sein, könnte auch jener Theologe wissen. Nicht minder hätten die Reformatoren den Fundamentalsatz Schleiermachers, daß wir Gott im Gefühl, im Erlebnis überhaupt haben, als papistische Irrlehre verdammt. Nebenbei gesagt sollte man wenigstens von der Seite, die so sehr auf historisches Verständnis pocht, erwarten dürfen, daß sie uns solche fundamentalen Gegensätze, wie sie zwischen der Glaubensauffassung Luthers und Schleiermachers bestehen, nicht verschmiert, daß sie uns z. B. nicht Pascal als einen Vorläufer Schleiermachers und Kierkegaard als Mystiker hinstellt.

Warum läßt man diesen Gegensatz verschwinden? Darum, weil „Religion" im Umgang der Gebildeten gangbare Münze ist, während von Gott zu reden als unwissenschaftlich und anstößig gilt. Es ist das apologetische Interesse, das letzten Endes die ganze Theologie des letzten Jahrhunderts bestimmt und — verderbt hat. Aus Apologetik sind die „Reden" geboren; die Angst vor der Wissenschaft und den „übrigen geistigen Provinzen" ist es, die die Theologie erleichtert aufatmen ließ, als endlich die Religion auf „ihrer eigenen Provinz" sich ansiedeln durfte, und ihr Respektierung ihrer Grenzen zugesichert wurde. Bei der Tatsache, daß man auch Religion hat, ließ sich unbedenklich einsetzen und eine Wissenschaft darauf aufbauen. „Gott" ergab sich als immanentes Moment der reli-

giösen Funktion, die, wie jede Funktion, natürlich neben andern ist. So wird denn auch die Beziehung auf Gott ein psychologisch lokalisiertes und kulturell begrenztes Geschehen. Die Freude über die apologetische Sicherstellung war (und ist noch immer) so groß, daß man den Widerspruch zwischen dem Inhalt „Gott" und seiner Zuordnung zu einem eigenartigen psychologischen Geschehen, zu einer besonderen Lebensprovinz, gar nicht empfand. Dieser Widerspruch, diese Internierung Gottes, ist ganz unvermeidlich, wenn man Gott und religiöses Erleben in korrelative Beziehung stellt. Ist — wie man seit Schleiermacher[1]) formuliert — Gott das, was dem religiösen Erleben entspricht, als sein Woher, dann ist er eo ipso zum Inhalt einer eigenen Provinz geworden, der „die übrigen geistigen Provinzen", autonome Sittlichkeit, Kunst und Wissenschaft, selbständig beigeordnet sind. Damit hört Gott auf, das zu sein, was er in der Bibel ist: der eifersüchtige Gott, der allein souverän sein will; die Beziehung auf Gott ist dann eine Sonderangelegenheit — ihr entsprechen die „einseitigen religiösen Genien" — nicht das Telos und die Krisis alles Lebens, sondern eben „religiöse Angelegenheit". Gerade die Einsicht wird dann preisgegeben, um die es in der Bibel ausschließlich sich handelt: daß Gott nicht in Tempeln verehrt werden will, daß er nicht Gegenstand eines besonderen, nämlich des religiösen Interesses, nicht Inhalt eines Bezirkes neben andern Bezirken des Lebens sei, sondern das Leben selbst.

Wird Gott „erlebt", so gibt es ein spezifisch göttliches Geschehen in der Seele, ein Geschehen, das selbst nicht unter seiner Kritik, sondern höchstens kritisch den andern Funktionen

---

[1]) Daß bei Schleiermacher, wo er als Philosoph nicht als Theologe redet, auch eine andere universalere Auffassung Gottes zum Worte kommt, braucht hier nicht berücksichtigt zu werden. Denn auf wie viele Theologen hat seine „Dialektik" und „philosophische Ethik" eingewirkt? Dies wie überhaupt meine Auffassung Schleiermachers hoffe ich bald in einer größeren Arbeit begründen zu können.

gegenüber steht. Es ist dann wenigstens an einem psychologischen Ort Göttliches vorhanden. Der Mensch hat nicht mehr Vergebung und Erlösung nötig, sofern jenes innere Erleben, die Frömmigkeit, in Betracht kommt. Das Böse ist kein Radikales, der Gegensatz zwischen Aion houtos und Aion mellon ist schon erfahrungsmäßig überbrückt, und es handelt sich nur noch um die allgemeine Ausbreitung dieses Neuen über die andern Bezirke, um die Religionisierung des Lebens. Die Eschatologie fällt weg, die absoluten Gegensätze des Evangeliums werden in relative umgedeutet, alles erscheint in einem Entwicklungsprozeß begriffen; die Rechtfertigung aus Glauben gilt als juristische Verballhornung eines „schöpferischen Vorgangs“ der allmählichen Durchdringung menschlicher Natur mit jenem vorhandenen einwandfreien Religionsstoff. Die Kulturgeschichte oder Religionsgeschichte wird zur Reichgottesgeschichte. Ein relativistischer Optimismus, der alle Gegensätze verschleift, freut sich am allmählichen Fortschritt des Gottesreiches; aber hinter ihm wird eine tieftraurige Resignation sichtbar. Die Weltfreudigkeit verbirgt schlecht den wehmütigen Verzicht auf jene Hoffnung, die allein Hoffnung heißen darf.

Die heutige Theologie versucht vergeblich, diesen Kulturoptimismus, den Quietismus, die Zerspaltung des Lebens, die Kirchlichkeit der Religion, den Relativismus loszuwerden, die ihr seit Schleiermacher in Fleisch und Blut übergegangen sind. Sie kann es nicht, so lange sie nicht die Wurzel des Uebels ausreißt: die Verwechslung von göttlicher Gnade und religiösem Erleben, die Begründung der Glaubenswahrheit in psychologischen Vorgängen.

Religion ist ein heidnisches Wort. Die Bibel kennt es nicht und die Reformatoren haben es nur mit großer Vorsicht gebraucht. Auf zweierlei Weise kann richtig von Religion geredet werden. Entweder kann man mit den Propheten den Kampf gegen die „religionistische“ Auffassung Gottes aufnehmen, oder dann mit den Reformatoren Religion objektiv verstehen, als

Inhalt des Glaubens, als das, worauf sich der gläubige Mensch bezieht. Im ersten Fall müßte klar gemacht werden, daß das Evangelium nicht Religion meine, daß auch Religion zum „Gesetzlichen", zu den menschlichen Funktionen und also zum Reich der Sünde gehöre. Hier heißt es: Christus, das Ende der Religion. Im andern Fall müßte deutlich gemacht werden, daß Religion kein Erfahrungsbegriff sei, daß kein Mensch Religion habe, daß Religion auch dem religiösen Menschen gegenüber ein Anderes vertrete. Religion ist dann das Erste, Begründende und Richtende, aber eben darum auch ein nie Vorhandenes, immer nur als „Wort" Beziehungspunkt des Menschen, Gegenstand des Glaubens. Die moderne Theologie hat weder den einen noch den andern Weg gewählt, sondern, in der Nachfolge Schleiermachers, Religion subjektiv gefaßt, als wirkliches, vorhandenes, psychologisches Geschehen, und ihr doch jene Dignität gegeben, die nur dem Wort, dem Evangelium, dem Glaubensinhalt zukommt. Dabei sind die empiristisch-psychologistischen Vorurteile und Mißverständnisse so stark wirksam, daß es kaum gelingt, die philosophisch längst anerkannte Unterscheidung zwischen Akt und Inhalt, d. h. die Nichtgegebenheit aller Inhalte zur Geltung zu bringen. Immer stößt man auf den Einwand: „aber die Glaubensinhalte sind doch durch das psychologische Erlebnis des Glaubens bedingt und nur aus ihm zu verstehen". Worauf zu antworten ist, daß es sich eben hier wie überall, wo man mit Geistigem, mit Wahrheitsbewußtsein zu tun hat, umgekehrt verhält. Die Inhalte begründen den Akt, die Akte haben auch ihre psychologische Wirklichkeit nur darum, weil vor ihnen Inhalte da sind. Wäre dies einmal verstanden, so würde auch die selbstverständliche Aufeinanderbeziehung von Gott und Religion (im subjektiven Sinn) aufhören. Religiöses Erlebnis ist etwas spezielles, unleugbar etwas neben anderem, relativ wie alles Erleben. Religion steht unter dem Gericht, hat wie alles Erleben, Gottes Vergebung nötig, ist nicht Gnade, sondern schreit nach Gnade,

ist nicht Erlösung („werdende Seligkeit"!) sondern meint, glaubt, ist gewiß der zukünftigen Erlösung.

Der moderne Subjektivismus in der Theologie hat eine zwiefache Wurzel: erstens das apologetische Interesse, wie eben ausgeführt wurde, zweitens die Angst vor dem Intellektualismus. Unter dem Ersteren verstehe ich das Bedürfnis nach Auseinandersetzung mit der Kultur und dem Kulturpositivismus aller Schattierungen, das Suchen eines Gottesbeweises in irgendeiner Form, die Verankerung des Religiösen im Vernunftnotwendigen. Im letzten Jahrhundert war der Druck von jener Seite her so stark, daß der Glaube der Versuchung nicht widerstehen konnte. Damit war er verfälscht, denn damit war die Gottesfrage zu einer „Und" — und „Auch"-Frage geworden. Der Inhalt des Glaubens, Gott ist „auch vernunftnotwendig wie . . . .". Die Nebenordnung ist unvermeidlich. Gott ist seiner Einzigkeit beraubt. Entweder ist Gott der Alles Begründende, und der Inhalt des Glaubens das schlechterdings psychologisch nicht Lokalisierbare und transzendental nicht Ableitbare; oder dann ist er nicht Gott. Dafür hatte der Idealismus der Fichte, Hegel, Baader und Krause noch ein tiefes Verständnis. Ueberall zeigt sich hier die Scheu, der Religion eine Stelle neben den andern Geistesfunktionen zuzuweisen. Bei Schleiermacher ist diese Scheu verloren gegangen. Er ahnt gar nicht, welch schlechten Dienst er der Religion leistet, indem er ihr ihre eigene Provinz zuweist, wie fatal für das, was eigentlich Religion meint, seine Beweisführung ist, daß Religion ihre Eigenart habe. Zu was für Konsequenzen das führt, darüber wären seine Ausführungen in der „Philosophischen Sittenlehre" nachzusehen. Aber gerade dieses Programm: der Religion ihre eigene Provinz! hat die neuere Theologie adoptiert. Damit war der Prozeß der Selbstauflösung eingeleitet. Denn Religion, die sich damit zufrieden gibt „auch" ein Recht zu haben, trägt den Todeskeim in sich. Das Telos dieser Religion — Erlösungsreligion muß ja ein solches haben — ist: Religion. Das Christentum ist nach Schleiermacher eben darum Religion in zweiter

Potenz, weil es die Religionisierung des Lebens zum Ziel hat. Religion selbst ist der lezte, der Selbstzweck. Die Religion ist nicht gerichtet auf etwas „Anderes“ — auf die Erlösung, die Gott schafft, sondern sie ruht in sich selbst. Sie ist selbst Erlösung, „werdende Seligkeit“ (Schleiermacher). Aus der biblischen Hoffnung ist der moderne Fortschrittsglaube geworden, aus der Verkündigung der frohen Botschaft von Gottes Erlösungstat „Pflege des religiös-sittlichen Lebens“.

Für diese fatale Wendung zum Subjektivismus ist aber nicht nur das apologetische Interesse verantwortlich zu machen. Damit täten wir gerade Schleiermacher unrecht, obschon seine „Reden“ eine der Schriften im Atheismusstreit waren. Auch die durch die Geschichte der Theologie im Zeitalter des Rationalismus und der Orthodoxie nur allzubegründete Angst vor der Intellektualisierung des Glaubens trug nicht wenig dazu bei. Aus der richtigen Erkenntnis, daß bloßer Dogmenglaube, bloß intellektuelles Wahrhalten von Lehrsätzen kein Glaube sei, zog Schleiermacher den unheilvollen Schluß, das Wesentliche der Religion könne also nicht in der Beziehung auf Wahrheit, nicht in der objektiven Gerichtetheit auf ein Anderes bestehen, sondern nur in der Subjektivität, im Gefühl. Damit war das große Dogma der neuzeitlichen Theologie formuliert. Wichtig am Glauben ist nicht das Was sondern das Wie, nicht etwas was unter den geistigen Kategorien wahr — unwahr, richtig — unrichtig, sondern unter den dynamisch-biologischen Kategorien stark — schwach, lebendig — unlebendig gesehen werden muß. Die Ritschlsche Theologie hat tapfer, aber umsonst versucht, aus diesem Subjektivismus herauszukommen; daran war sie durch ihren Empirismus, durch ihre Werttheorie gehindert. Anderseits verhinderte die nie ganz verlorene Beziehung auf Christus die Theologie daran, ganz im Subjektivismus umzukommen. Doch hat sie in ihrer letzten Phase, in der Bereitwilligkeit, mit der die Mystik adoptiert und als Heiligtum der Religion erklärt wurde, diesen Nullpunkt beinahe erreicht. Wir sind nun glücklich so weit gekommen,

daß kaum ein Theologe mehr das Blasphemische im Ausdruck „religiöses Genie“ empfindet, daß kaum einer zu finden ist, der nicht nach einem besonderen „religiösen Apriori“ sucht. Die unheilvolle direkte Korrelation: Gott und Religion wurde nicht zerrissen. Religion blieb und wurde immer mehr eine „Sphäre“ mit ihrer „Eigenart“. Die Frage nach dem „Wesen“ der Religion — als Grundfrage der Theologie — verschwand nicht mehr und beherrscht auch heute noch die theologische Diskussion. Wenige sind es, die merken, daß Religion, die eine Eigenart hat, deren „Wesen“ als ein Besonderes neben anderm Besonderen beschrieben werden kann, gerade das nicht sein kann, was Religion meint. Die letzte Spur von schlechtem Gewissen verschwand mit der Unterordnung der Theologie unter eine allgemeine Religionswissenschaft. Die christliche Theologie figuriert nun als eines der vielen Kapitel in der „Kultur der Gegenwart“. Wer diesen Sachverhalt in seiner Bedeutsamkeit einmal erkannt hat, der forscht nicht länger nach den Ursachen des religiösen Zerfalles und der Einflußlosigkeit der Kirche.

Die Heilung dieser Krankheit aber ist dadurch bedingt, daß ihre Ursache, der Psychologismus, in seiner ganzen Gefährlichkeit erkannt werde. Es muß wieder einmal eingesehen werden, daß das, was in der Religion gegeben ist, nicht jene Beziehung ist, die objektiverweise zwischen Gott und Mensch existiert; daß keine Analyse des religiösen Bewußtseins oder Erlebnisses auf Gott führt; daß nur das Wagnis, Gott als Erstes zu setzen, als Voraussetzung aller Setzungen — das Wagnis des Glaubens — die Religion an ihren ihr zukommenden Ort stellt. Das Erste ist, daß Gott uns sieht, daß wir von ihm auf ihn bezogen sind; erst das Zweite ist unsere Beziehung auf ihn. Und in dieser Rangordnung ist auch ausgedrückt, daß unsere Bewußtseinsakte Gott nie ergreifen, daß in unserer Religion immer nur in sehr zufälliger, nur in allzusehr „psychologisch“ bedingter Weise jenes Urverhältnis sich abspiegelt, daß die „Rechtfertigung“, das neue, andere Verhältnis des Menschen zu Gott, der neue Mensch,

nie erfahrbare, sondern immer nur zu glaubende Wahrheit ist. Wir reichen mit nichts, das unser ist, aus der Atmosphäre von Tod, Unrecht und Sünde hinaus, auch nicht mit unserem „frommen Bewußtsein“. Gerade das nicht! Denn worin anders sollte unsere Sünde begründet sein, als in unserem Gottesverhältnis? „An dir allein habe ich gesündigt.“ In der Erfahrung, auch in der frommen Erfahrung — ist der Punkt nicht zu treffen, wo das Neue, das Andere, die Welt der Erlösung diese Welt berührt. Der neue Mensch ist „in Gott verborgen“, die Erlösung ist zu glauben und zu hoffen, als das was Gott allein tut, tun „wird“. Es gibt gerade das nicht, worauf seit Schleiermacher die moderne Theologie abstellt: „Werdende Seligkeit.“ „Wir sind selig — doch in der Hoffnung.“ Der Glaube glaubt nicht an sich, sondern über sich hinaus. Er ist, was er ist, dadurch, daß er auf das zielt, was er nicht ist. Nicht Religion, religiöses Erleben ist das, was im Evangelium gemeint ist. Glaube ist erst da, wo das eingesehen wird, wo das Andere als Anderes erkannt ist, wo der Mensch absieht von allem, was er hat, auch von seinem Glaubenhaben, um sich allein an dem zu halten, was nicht von und nicht in ihm ist, an dem unbegründeten, unbegründbaren Spruch Gottes.

So allein laufen alle Fäden des Lebens in Gott zusammen, und wird Gott erkannt als Ursprung und Erlöser alles Daseins Religion ist jetzt freilich auch wieder nur eine „Provinz,“ nur etwas neben anderem. Aber indem so die Relativität alles Vorhandenen anerkannt wird, wird, eben darin, die Absolutheit Gottes erkannt und geglaubt. Die Religion hört auf, eine Gottesinsel auf Erden zu sein. Durch diese Erkenntnis des radikalen Bösen wird auch der „sittlich religiöse“ — vom kulturellen zu schweigen — Fortschritt mit dem Reich Gottes unverworren gelassen. Nur indem so der Sinn Gottes nicht kurzsichtig auf die Religion projiziert wird, ist Gott als der Sinn alles Lebens verstanden, kann die Beziehung auf Gott im Glauben nicht mehr „als ein besonderes wertvolles Gut neben andern Gütern,“ und die absolute

Ueberordnung dieses „Gesichtspunktes“ über alle andern nicht mehr als „religiöse Einseitigkeit“ mißverstanden werden, wird es nicht mehr möglich sein, den, der dies mit besonderer Klarheit sieht, weil Gott es ihm zu sehen gibt, als „religiöses Genie“ zu „feiern“. Der Glaube ist die Ueberwindung alles Psychologismus, weil grad in ihm der Mensch es sich verwehrt — verwehrt weiß —, auf sich zu sehen, da er ja eben in der Gerichtetheit auf das Andere besteht, im Ergreifen der Verheißung Gottes.

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01270 5739